
SERVIÇO
SOCIAL &
SOCIEDADE
44 ANO XV • ABR. 1994
81)2
CORTEZ
EDITORA

Razão, ontologia e práxis

José Paulo Netto*

É conhecida a polêmica que, há cerca de 30 anos, opôs Lévi-Strauss e Sartre: à reflexão que este desenvolvera na *Crítica da razão dialética* (1960), procurando estabelecer "o limite, a validez e a extensão da razão dialética", aquele, em *O pensamento selvagem* (1962), contra-argumenta sustentando que Sartre considera como dialética o que nada mais era, de fato, que o movimento da própria razão analítica que se examina e corrige a si mesma. Lévi-Strauss, ademais, operava em nome de uma cientificidade que pretende o rigor de que supõe carecer a elaboração filosófica — e o fez com a mesma inspiração com que, em páginas incluídas na *Antropologia estrutural* (1967; ed. orig., 1958), buscara demonstrar a compatibilidade entre suas concepções e a impostação marxiana.

A polêmica expressou mais uma outra inflexão nas várias desventuras de Clio, a musa da história, assinalando o avanço significativo da vaga anti-historicista, anti-humanista e antidialética que se instaurava na cultura francesa daqueles anos — e que haveria de culminar, na segunda metade do decênio, no âmbito da análise histórico-social, com o ofuscamento do *sujeito* em relação à *estrutura*. O prestígio de que desfrutariam, naquela particular conjuntura, as proposições do Althusser de *A favor de Marx* (1965) e do Foucault de *As palavras e as coisas* (1966)

* Doutor em Serviço Social, professor titular da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro e participante do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

tão-somente dava corpo à programática que Lévi-Strauss explicitava no confronto com Sartre: em *O pensamento selvagem*, com efeito, ele impugna o projeto de uma teoria antropológica assentada numa ontologia social e centrada no sujeito; entende que uma rigorosa teoria socioantropológica só pode ser uma *analítica da cultura*, com um alvo emblematicamente formulado: "O objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, é dissolvê-lo".

Inscrita num horizonte teórico-cultural mais largo, a polêmica investe sobre algo abrangente e decisivo: *a centralidade da razão dialética no marco da modernidade e suas implicações substantivas*. Seus desdobramentos imanentes haveriam de conduzir — catalisados, um quarto de século depois, pela aparente impermeabilidade da ordem burguesa aos vetores eversivos que classicamente nela se admitiam operantes — à retórica do pós-moderno e do neo-irracionalismo que é seu inevitável acólito. Sem dúvidas, as disquisições de Derrida, Lyotard et alii, mesmo diferenciáveis e diferenciadas, só adquirem plena legibilidade sob o feixe prismático proposto, no hoje longínquo 1962, pelo corifeu do estruturalismo.

Razão moderna: categorias e inclusividade

A constituição da razão moderna é um processo que arranca do Renascimento e culmina no Iluminismo. Trata-se do arco histórico que, com mediações muito complexas, descreverá, de Bruno a Hegel, a longa trajetória no interior da qual a razão moderna se erguerá na intercorrência e na síntese orgânica de três das suas categorias nucleares: o *humanismo*, o *historicismo concreto* e a *razão dialética*. A sumária clarificação dessas categorias pode ser extraída de uma obra em que é nítida a inspiração lukacsiana (Coutinho, 1972:14): o humanismo remete à teoria de que o homem é um produto de sua própria e coletiva atividade (vale dizer, *autocriou-se*); o historicismo concreto envia à afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, que embasa e suporta a viabilidade do desenvolvimento e do aperfeiçoamento do gênero humano; a razão dialética refere, simultaneamente, uma determinada racionalidade objetiva imanente ao processo da realidade e um sistema categorial capaz de reconstruir (ideal e subjetivamente) esta processualidade.

É supérfluo notar que a síntese orgânica dessas categorias nucleares realizou-se mediante (1) uma complicada relação de continuidade e ruptura com as tradições culturais do Ocidente e (2) no marco de quadros sócio-históricos bastante precisos aos quais também a emersão e a articulação daquelas categorias muito deve. Este não é o espaço para aprofundar quaisquer desses dois núcleos temáticos. Cabe apenas assinalar,

por um lado, que a fundação da razão moderna implicou a recuperação de conquista da filosofia clássica (v.g., a inclinação ontológica de um Aristóteles), ao mesmo tempo em que rompeu com constantes próprias ao seu resgate na reflexão medieval (v.g., a subordinação da filosofia à teologia). Por outro lado, cumpre sublinhar o fenômeno, já suficientemente estudado, de que tal síntese está conectada ao processo global da revolução burguesa, quando a burguesia expressa, na sua luta contra o *Ancien Régime*, os valores mais avançados e altos do conjunto da sociedade.

O que a mim me importa enfatizar aqui, prioritariamente, é a estrutura inclusiva da razão moderna e a sua imanente contraditoriedade com a constelação sócio-histórica que propiciou a sua constituição mesma.

A estrutura inclusiva da razão moderna é suportada pelas *objetividade* e *processualidade* que ela verifica e reconstrói na realidade. Conforme Horkheimer demonstrou, a razão moderna é *objetiva* na escala em que considera que a racionalidade "é um princípio inerente à realidade", contido "não apenas na consciência individual, mas também no mundo objetivo: nas relações entre os homens e entre classes sociais, nas instituições sociais, na natureza e suas manifestações" (Horkheimer, 1973:16-17). A reconstrução ideal dessa objetividade pela consciência dos homens é um árduo e laborioso trabalho, segundo o qual eles podem conhecer, mediatamente, o mundo de que são parte constitutiva — logo, entre a consciência e o mundo objetivo não há fratura ontológica. A implicação é uma unidade entre racionalidade objetiva (princípio inerente à realidade) e racionalidade subjetiva (reconstrução, na consciência, daquele princípio). Mas esta unidade é *processual*, e em dois sentidos: o mundo é pensado enquanto movimento dinamizado contraditoriamente, o ser tem sua efetividade no processo de colisões que é o seu modo específico de ser; e a consciência que reconstrói esse movimento (um *automovimento*) procede, ela mesma, por aproximações.

Hegel: razão, intelecto e ontologia

Fica claro que estamos a mover-nos na problemática que é própria ao sistema paradigmático da razão moderna — o sistema de Hegel. É neste sistema que a razão moderna encontra a sua codificação mais conclusa. E não por acaso é nele que se contêm alguns dos dilemas cruciais que sinalizam a tensionalidade dessa codificação.

Hegel — crítico de *toda* a filosofia anterior, e, muito especialmente, das antinomias kantianas e do intuicionismo de seu antigo companheiro Schelling — discerne com inteira clareza as formas pelas quais a

consciência conhece o mundo: a *intuição* (de que deriva um "saber imediato"), a *intelecção* (ou entendimento, pertinente à razão analítica) e a *razão dialética*. Explorando os matizes semânticos distintivos de *Verstand* (intelecto ou entendimento) e *Vernunft* (razão), Hegel pontua: "O intelecto *determina* e mantém firmes as determinações. A razão é *negativa* e *dialética*, porque resolve no nada as determinações do intelecto; é *positiva*, porque cria o universal e nele compreende o particular" (Hegel, 1968:29).

A pontuação hegeliana, no mesmo passo em que ressalta que a razão (dialética) supera — e, portanto, *supõe* — a intelecção, indica a validez e a limitação do entendimento, substância do que é a *razão analítica* (ou abstrata, segundo alguns tratadistas), cujos procedimentos conaturais consistem na distinção, na classificação, na decomposição de conjuntos em suas partes (e, eventualmente, na sua recomposição), com ênfase nas inferências por via dedutiva e mediante modelos de caráter lógico e matemático. O entendimento é posto como um *modo operativo da razão*, que não critica os conteúdos dos materiais sobre que incide — antes, confere siliência às suas dimensões *formais*, evidentemente significantes. À razão analítica escapa o fluxo, a processualidade contraditória de seus objetos: só a dissolução das determinações intelectivas no movimento negativo da razão dialética pode assegurar a reconstrução ideal da efetividade processual que as formas sinalizam fenomenicamente. A razão analítica não é incompatível com passos sintéticos; mas as operações de síntese que realiza lavram sobre as mesmas bases positivas dos seus procedimentos de análise, redundando na mera recomposição sistêmica dos conjuntos objetos da deconstrução por meio da intelecção (donde, aliás, como sugerem alguns tratadistas — cf., por exemplo, Mora, 1988, 4:2783 —, a sua congruência com a razão sistêmica).

O tratamento hegeliano dos procedimentos intelectivos pode ser amplamente desdobrado para a compreensão exaustiva desta modalidade operativo-racional, que é essencialmente *limitada* na escala em que — não envolvendo o caráter negativo e, portanto, *crítico* da razão, específico da sua dimensão dialética — *esgota* e *reduz* a racionalidade aos comportamentos manipuladores do sujeito em face do mundo objetivo. Parcela significativa da crítica cultural da "escola de Frankfurt" laborou nessa direção e, com algumas inflexões peculiares, conduziu mesmo à vulnerabilização da razão (Horkheimer e Adorno, 1973; Marcuse, 1969; Adorno, 1975), num movimento em que, no limite, a inspiração hegeliana acaba por derivar exatamente naquilo que o genial filósofo recusaria de plano — a desqualificação da razão. É como reação a tal resultado que, mais recentemente, pensadores de algum modo ligados à "escola de Frankfurt"

ordem burguesa e que se irradia da universalização da *mercadoria* (Marx, 1983, I, I, I, 4; Lukács, 1965), não responde somente pela *pseudo-objetividade* com que reveste a processualidade social (Kosik, 1969); responde, ainda, pela *extensão da racionalidade analítica ao domínio das relações sociais*. Correlatamente, a consolidação da ordem burguesa *tende* a identificar razão com razão analítica, *tende* a reduzir a racionalidade à intelecção.

Essa tendência — *necessária*, do ponto de vista do desenvolvimento capitalista — não é algo residual ou epifenomênico na ordem burguesa. Antes, é um componente sócio-objetivo que condiciona, com ponderação diferenciada segundo o estágio de desenvolvimento do capitalismo e as conjunturas políticas, a elaboração teórico-filosófica. Não é por azar que o período ascensional da burguesia propiciou empreendimentos culturais que a superaram (não se pense apenas em Hegel, mas, também, em alguns passos da economia política clássica), assim como não é por causalidade que tais empreendimentos se tornam progressivamente mais raros depois da consolidação do poder político burguês e da grande crise cultural que se registra entre a terceira e a quarta décadas do século XIX (Lukács, 1968). É a esta tendência que, em termos histórico-culturais, deve-se creditar a hipertrofia prática do comportamento instrumental e a redução teórica da razão à racionalidade analítica.

Porque, efetivamente, se o desenvolvimento da razão moderna é congruente com a (e mesmo indispensável à) lógica da ordem burguesa enquanto promove a produção de um modo desantropomorfizador de pensar a natureza, é com ela *colidente* no que tange às implicações de duas, pelo menos, das suas categorias nucleares: o historicismo concreto e a dialética. Ambas, no limite, conduzem à apreensão do *caráter historicamente transitório* da ordem burguesa; dessa apreensão podem resultar comportamentos sociopolíticos que põem em risco essa ordem. Pensá-la enquanto forma histórica determinada, aberta a desenvolvimentos que neguem suas estruturas substantivas e passíveis de estabelecer uma nova socialidade, é proceder no sentido da sua deslegitimação. A ordem burguesa, propiciadora da emersão da razão moderna, a partir de um dado patamar de desenvolvimento termina por incompatibilizar-se com a sua integralidade: por sua lógica imanente, deve prosseguir estimulando o evolver da razão analítica (a intelecção), mas deve, igualmente, obstaculizar os desdobramentos da sua superação crítica (a dialética). Por exemplo: se os modelos lógico-matemáticos e a regulação da ação (social) por regras formais lhes são conaturais e indispensáveis (Weber, 1977; Lukács, 1965), é-lhe intolerável, como Lukács observou em 1923, situar o problema do *presente* como *problema histórico*.

Eis por que a ordem burguesa opera constritivamente sobre a reflexão racional, mediante dois condicionalismos vinculados, mas distintos

em sua efetividade e em sua ponderação: por meio da estrutura fenomênica peculiar com que recobre seus processos sociais (a pseudo-objetividade) e da modalidade ideal de representação que reclama de seus sujeitos (a razão analítica, propiciadora privilegiada da ação instrumental). O primeiro tende a obscurecer a *socialização da sociedade*; o segundo tende a equalizar as relações sociais às relações manipuladoras similares às do intercâmbio sociedade/natureza. Eis por que, enfim, a fundação radical e conseqüente da razão dialética exige uma elaboração que, prosseguindo com a centralidade que lhe atribuíra o pensamento ilustrado em sua codificação crítica maior — a hegeliana —, estabeleça uma *nova ontologia*, capaz de explicitar a especificidade do ser social e apurar os procedimentos adequados para conhecê-lo, resguardando aqueles que se mostram válidos noutros domínios (do ser e do conhecimento).

A ontologia marxiana

Somente a partir da quarta década do século XIX puseram-se as condições para a constituição dessa nova ontologia. Condições histórico-sociais: a consolidação da ordem burguesa e a explicitação das suas possibilidades mais substantivas. E condições teórico-culturais: as bases ideais desenvolvidas e articuladas para uma apreensão da historicidade dessa ordem. Condições que, entrecruzadas e maduras, estruturaram um genuíno quadro de *crise* — crise histórico-social, tipificada nas revoluções de 1848; crise teórico-cultural, tipificada na dissolução do hegelianismo (e da economia política clássica). De uma, resultará a emersão de um novo sujeito histórico, uma nova "classe para si", o proletariado; de outra, as duas principais matrizes teóricas da modernidade: a *obra marxiana* e o par *racionalismo analítico-formal/irracionalismo moderno*, constituindo estes últimos aquela "polaridade antitética" (Lukács) que configura o campo em que se movem, há 150 anos, as mais diversas tendências do pensamento refratário à razão dialética.

A nova ontologia foi elaborada por Marx e está na base da sua obra. É despiciendo sugerir que ela é impensável sem uma crítica radical da ordem burguesa, sustentada por uma perspectiva de classe; é supérfluo recordar que ela resulta de uma preliminar e árdua pesquisa teórica, que se estendeu — pelo menos — por três lustros (1843-1858); e é desnecessário sublinhar que ela se ergueu à base de um triplo movimento acrítico: o reexame do que de mais significativo havia no patrimônio contemporâneo e a análise das tendências estruturais da ordem burguesa.

A ontologia marxiana é, antes de mais nada, uma ontologia do ser social. É legítima a consideração de que ela pressupõe uma ontologia

têm proposto uma releitura desta tradição crítica (cf. especialmente Habermas, 1988).

Independentemente, porém, da exploração ulterior do seu legado, o sistema hegeliano concluía monumentalmente a articulação da razão moderna. Na sua formulação (estruturada sobre uma riqueza categorial que só encontraria símile na obra marxiana), a centralidade da razão estava assentada em que a racionalidade do real e a realidade da razão operavam-se historicamente pelo trabalho do Espírito. Os limites da razão eram postos, precisamente, em termos históricos: o *devir* movia-os tanto quanto a razão dialética dissolvia as fronteiras colocadas pelas determinações intelectivas. A centralidade da razão (*Vernunft*) concretizava-se na sua atualização constante, que inclusive envolvia os seus "ardis" — e ainda que a coruja de Minerva só alçasse seu vôo ao cair da noite. No devir, a história se racionalizava com a historicização da razão (dialética). A inclusividade da razão (*Vernunft*) expressa-se neste jogo entre história/objeto e pensamento/sujeito que, na laboriosidade do Espírito que se alienou no mundo e que volta a se reconciliar com ele (eles mesmos já *outros*), acabam por realizar-se absolutamente.

Como indiquei, porém, a codificação hegeliana continha dilemas imanentes e cruciais. Estes residiam tanto nas implicações do idealismo objetivo do filósofo (determinante do *finalismo* que violenta a direção inerente ao seu pensamento) quanto na já desvendada e forçada prestidigitação mediante a qual ele enquadra inconseqüentemente seu método em seu sistema; mas radicavam, basicamente, na ambigüidade e na ambivalência da sua concepção ontológica. Como Lukács (1976) demonstrou magistralmente, há, em Hegel, *duas* ontologias que convivem em tensão — uma, corretamente encaminhada a apreender a objetividade processual do ser (a "verdadeira" ontologia) e outra, centrada na unidade *identitária* entre racionalidade objetiva e racionalidade subjetiva (a "falsa" ontologia, manifesta fundamentalmente na tese da *identidade sujeito/objeto*). Sem retomar aqui a rigorosa análise lukacsiana desenvolvida no terceiro capítulo do primeiro volume da *Ontologia do ser social*, interessa apenas afirmar que é da base da(s) ontologia(s) hegeliana(s) que se irradiam os vetores que problematizam o conjunto da sua arquitetura sistemática. Da ultrapassagem dessa ontologia compósita é que depende a alternativa de recuperar, noutra construção teórico-sistemática (não necessariamente noutro *sistema*), os avanços contemplados no edifício hegeliano — vale dizer: só liberando a codificação hegeliana da hipoteca da sua "falsa" ontologia é possível resgatar as suas conquistas. E isto porque — assente-se desde já — *a fundação conseqüente e radical da razão dialética é função de uma ontologia*, ela mesma radical e dialética.

Razão analítica e ordem burguesa

Voltemos, contudo, ao segundo elemento que observei em relação à razão moderna: sua imanente contraditoriedade com a constelação histórico-social que propiciou a sua emergência.

A constituição da razão moderna é um processo imbricado na profunda *socialização da sociedade* que é comportada pela ordem burguesa: é o desenvolvimento do capitalismo que, engendrando os fenômenos característicos da industrialização e da urbanização e reclamando saberes necessários a um crescente controle da natureza, instaura o patamar histórico-social no qual é possível apreender a *especificidade* do ser social. Com efeito, é apenas na ordem burguesa, com o acelerado "recuo das barreiras naturais" — como Marx e Engels referiram-se a este processo —, que "é possível reconhecer na sociedade a realidade", com o homem podendo revelar-se "ser social" (Lukács, 1965:40). É somente no terreno das formações histórico-sociais embasadas no capitalismo que a produção e a reprodução da vida social podem aparecer aos homens como o resultado das suas relações com a natureza e consigo mesmos — donde, também, ser possível, apenas em tais formações, a emergência de teorias especificamente sociais.

A massa crítica disponível na tradição cultural de que somos legatários demonstra sobejamente que a *socialização da sociedade* propiciou a emersão da razão moderna, também deflagrando um desenvolvimento inaudito da intelecção. A lógica do envolver do capitalismo demanda um conhecimento desantropomorfizador da natureza — não é acidente histórico que àquele desenvolvimento corresponda a emersão dos *padrões de conhecimento científico* da natureza. A mesma massa crítica indica que a esse "desencantamento do mundo" (Weber) é imperativo um *comportamento instrumental*: a lógica do desenvolvimento capitalista implica uma atitude *manipuladora* em face da natureza, que reclama precisamente o conjunto de procedimentos próprios à intelecção — a *ação* (social) exigida por aquela lógica demanda a quantificação, a calculabilidade, a formalização. A razão analítica é, pois, o *organon* privilegiado da relação entre sujeito e objeto: *é o cálculo racional* que parametra a intervenção do primeiro sobre o segundo. A *racionalização do mundo objetivo*, simétrica ao seu "desencantamento", todavia, não se restringe ao trato do metabolismo sociedade/natureza: o desenvolvimento do capitalismo, a constituição e a consolidação da ordem burguesa, é não só a estruturação de uma nova socialidade sobre a socialização da sociedade; é, na mesma e contraditória medida, a estruturação de uma específica forma fenomênica do social, aquela engendrada pela *reificação*. O generalizado processo de reificação das relações sociais, peculiar à

distintivas da relação intra-social. Essa crítica, bem representada pela argumentação habermasiana, conforme a qual Marx não atentou devidamente para as pertinências da dinâmica entre "trabalho" e "interação", é improcedente: ao contrário do que sugere Habermas, a racionalidade da ontologia marxiana não está limitada a uma "razão teleológica", ou "estratégica" (Habermas, 1988, I); antes, expressa-se inclusiva e particularizadamente nas várias formas de objetivação social. Marx *não* reduz as objetivações ao trabalho e, menos ainda, *não deriva* dele as objetivações sociais. De fato, o processo de trabalho é tão-somente a objetivação ontológico-social *primária*; ineliminável, tem gradualmente a sua ponderação alterada na constituição de uma estrutura antropológica sempre aberta que, cada vez mais rica, comporta outras objetivações e delas se realimenta. O mencionado processo de *socialização da sociedade* consiste exatamente, em fazendo recuar as "barreiras naturais" (mas jamais eliminando-as), na atualização de crescentes possibilidades de novas objetivações. É este processo que, para Marx, configura a *essência humana* do ser social, explicitação dinâmica e movente de uma estrutura histórica de possibilidades: a objetivação, a socialidade, a universalidade, a consciência e a liberdade. Tais atributos, produzidos no desenvolvimento especificamente histórico, configuram o ser social como *ser que escolhe* — o homem, dirá Lukács, é um *ser que responde*. O trabalho, *pondo o ato teleológico*, põe a possibilidade da *liberdade*: escolha entre alternativas concretas.

Entretanto, como anotei, além de não reduzir a objetivação ao trabalho, Marx também *não deriva* dele, à moda de conseqüência, as outras objetivações. Se todas as objetivações do ser social conectam-se às suas necessidades ontológicas de produção e reprodução, à medida que ganham articulação própria, implicam *legalidades* irredutíveis e relativamente autônomas. Pense-se, por exemplo, na famosa consideração marxiana da arte grega, formulada em 1857 (Marx, 1971, 1:31-33): Marx recusa-se a ver na obra homérica uma simples extensão das homologias estruturais que fariam as delícias de um Goldmann. A ontologia social marxiana, como foi cabalmente demonstrado por Lukács (1976-1981), em função de exatamente conferir ao trabalho o posto central na constituição da socialidade como modelo da práxis, é capaz de fundar a especificidade de objetivações altamente diferenciadas — como, nos próprios desenvolvimentos lukacsianos, o caráter desantropomorfizador da ciência, a particularidade antropomorfizadora da arte como autoconsciência da humanidade e a peculiaridade da religião (longe do mero "ópio do povo") como portadora de valores humano-genéricos no plano da vida cotidiana (Lukács, 1966, 1970, 1981; Heller, 1975).

A práxis é reconstruída por Marx como a *atividade objetivo-criadora do ser social* — e o trabalho é a sua forma, repita-se, ontológico-primária.

É a práxis que expressa a especificidade do ser social. Seu desenvolvimento e complexidade crescente é o indicador do desenvolvimento e da complexidade crescente do ser social. Tomada historicamente em suas formas já desenvolvidas, ela pode ser pensada em modalidades muito diversificadas, com base na distinção lefebvreana entre *mimesis* e *poiesis* (Lefebvre, 1965) até às categorizações mais difundidas de práxis *produtiva, científica, estética* e *política* — desta, a forma mais alta seria a *revolucionária* (Vásquez, 1968). Por mais interessantes que sejam essas categorizações de práxis, o que importa é determinar que ela é o *constitutivo* do ser social.

Enquanto tal, é a práxis que concretiza a antiga e basilar formulação de Vico, segundo a qual a diferença específica entre a história da natureza e a história da sociedade é que esta última é produzida pelos homens. E concretiza-a fornecendo a Marx a chave heurística para a compreensão do movimento histórico: este nada mais é que a produção e a reprodução dos homens por si mesmos, o processo total de suas objetivações. Impondo o expurgo de qualquer finalismo na apreciação dessa dinâmica, a categoria de práxis permite a Marx compreender que, se cada objetivação humana é um ato teleológico, nem por isto há uma teleologia na história: a história é um campo aberto de possibilidades entre a *liberdade concreta de cada sujeito* e a *necessidade e a legalidade objetivas* que decorrem da interação das suas objetivações, que, efetivadas, desencadeiam processos que transcendem os sujeitos. A historicidade que Marx apreende na sociedade é-lhe imanente: resulta de que a sociedade é o processo global das objetivações sociais, sua produção e reprodução, suas interações (donde, ademais, em Marx, a superação da velha antinomia indivíduo/sociedade: só pode haver indivíduo humano-social em sociedade).

Ser social e totalidade

A ontologia social marxiana, fundada na práxis e centrada no trabalho, apreende a constituição do ser social como a constituição de *complexos de complexos*: a realidade social é uma *totalidade concreta composta por totalidades concretas de menor complexidade*.

O *pôr teleológico* da forma modelar de práxis, o trabalho, inaugurou um novo modo de ser do ser, o social, cuja estrutura peculiar não obedece às regularidades naturais, inorgânicas e/ou orgânicas (donde, pois, a inépcia, para compreender o ser social, da extrapolação de regularidades ou "leis" operantes e válidas naqueles modos de ser do ser). O próprio da estrutura do ser social é o seu *caráter de totalidade*: não um "todo" ou um "organismo", que integra funcionalmente partes

geral do ser — mas é evidente, na sua reconstituição e desenvolvimento pelo último Lukács, que esta pressuposição está longe de conformar-se com o referencial do "marxismo-leninismo" (que pode ser remontado ao velho Engels), que postulou a dialética do social como extensão da dialética da natureza. A determinação central da ontologia marxiana como especificamente referida ao ser social está na sua categoria *fundante*, a categoria de *práxis*, cuja pertinência é exclusiva aos indivíduos pertencentes ao gênero humano.

Realçar o caráter social da ontologia marxiana é tão importante como ressaltar que só com a resolução dos problemas centrais da ontologia do ser social é que Marx pôde enfrentar com pleno êxito a tarefa de elaborar uma teoria da ordem burguesa (ou seja: a reprodução ideal do movimento do ser social na ordem burguesa). Entendamo-nos: não está aqui indicada uma sucessão linear de problemas/soluções na obra marxiana. O conhecedor desta obra bem sabe que, no marco de uma reflexão inconclusa que se prolongou por quatro décadas, há nela complicados movimentos de exploração de núcleos temáticos, de seu abandono, de seu resgate em outro nível etc. A elaboração teórico-metodológica de Marx imbrica-se na sua elaboração ontológica — esta, de fato, subordinando aquela. Mas os dois planos de investigação são simultâneos e intercorrentes. O que quero destacar é que somente quando resolveu os complexos problemas ontológico-sociais mais elementares é que Marx equacionou com riqueza e plasticidade a problemática histórico-social posta pela ordem burguesa — ou, se se quiser: somente quando elucidou a ontologia do ser social Marx pôde apreender o concreto movimento do capital na ordem societária que ele comanda.

Esta colocação enfática parece-me corroborada suficientemente pelo exame do dinamismo particular do pensamento marxiano. Não é por um acidente qualquer que a sua elaboração privilegiada da categoria de *práxis*, fundante da ontologia do ser social que embasa a sua teoria social, tenha como balizas dois momentos intensivos de esforços teóricos: inicia-se entre 1844-1846, nas reflexões cristalizadas nos *Manuscritos econômico-filosóficos de Paris* (Marx, 1969), no primeiro capítulo d'*A ideologia alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach* (Marx-Engels, 1982), e coroa-se entre 1857 e 1858, com os célebres *Grundrisse* (Marx, 1971). De uma parte, o primeiro andamento, inscrito no confronto inicial com a economia política e na adesão ao projeto socialista revolucionário do proletariado, assinala a descoberta do *trabalho* (objetivo, ineliminável intercâmbio material da sociedade com a natureza) como processo matrizador ontológico-primário da socialidade. É esta descoberta que permite a Marx uma crítica radical do materialismo de Feuerbach e uma recuperação, igualmente crítica, da hegeliana *Fenomenologia do Espírito*. Doutra, o derradeiro andamento concretiza o *processo de trabalho como modelo de práxis*, abrindo de vez a via para a compreensão do modo de ser e reproduzir-se do ser social enquanto gestador de *totalidades complexas e dinâmicas*, com legalidades e estruturas particularizadas historicamente. É esta concretização que permite a Marx uma crítica radical da ordem burguesa, na construção da teoria social de que *O capital* será a pedra angular. É no decurso desses três lustros (de ingentes pesquisas e investigações, dramáticas e enriquecedoras experiências de intervenção política) que Marx elabora a categoria fundante de uma razão dialética tornada conseqüente e radical pela sua constitutiva impostação ontológico-materialista — categoria, pois, que é "uma forma de ser", uma "determinação da existência".

Práxis, trabalho, objetivação

É impossível, nos limites que aqui me imponho, explorar a tematização marxiana da práxis sem reduzir, quase em termos de esquema pauperizador, a riqueza e a fecundidade da sua elaboração. Com a consciência deste risco, proponho-me a tão-somente indicar alguns de seus traços pertinentes.

Para Marx, o gênero humano resulta de um *salto* na dinâmica da natureza (inorgânica e orgânica), que sofreu uma inflexão substantivo-estrutural quando se instaurou o ser social: este foi colocado pelo *processo do trabalho* (*trabalho* entendido no sentido do inglês *work*, não *labour*). Com o trabalho, que é uma atividade desconhecida no nível da natureza, posto que especificado pela *teleologia* (quando o que a natureza conhece é a *causalidade*), um determinado gênero de ser vivo destacou-se da legalidade natural e desenvolveu-se segundo legalidades peculiares. É o *pôr teleológico* do trabalho que instaura o ser social, cuja existência e desenvolvimento supõem a natureza e o incessante intercâmbio com ela — mas cuja estrutura é diversa dela e dela tende a afastar-se progressivamente, mercê de uma crescente e cada vez mais autônoma complexidade. Portador do ser social, mediante a apropriação da herança cultural pela via da sociabilização, cada indivíduo do gênero humano é tanto singularidade quanto universalidade e só existe como ser social enquanto é *ser objetivo* — isto é, ser que se objetiva. E sua objetivação ontológico-primária é precisamente o trabalho, atividade necessariamente coletiva — donde a determinação marxiana do homem como *ser prático e social*.

Vale aqui um rápido parêntese para rebater, de plano, uma crítica que importantes interlocutores de Marx lhe dirigem — aquela segundo a qual Marx foi capaz de apreender com argúcia as determinações fundamentais da relação sociedade/natureza, mas deixou na sombra as

que se complementam, mas um sistema histórico-concreto de relações entre totalidades que se estruturam segundo o seu grau de complexidade. A menor componente da totalidade concreta, ela mesma uma totalidade de *menor* complexidade, jamais é um elemento simples: o ser que se especifica pela práxis é, quando já pode ser verificado faticamente, *altamente* complexo. Por isto mesmo, a *unidade* da totalidade concreta que é a realidade social não pode ser integramente apreendida nos termos habituais da "função", categoria explicativa válida para o sistema de relações todo/parte; ela só pode ser adequadamente tomada quando a investigação histórica estabelece, na totalidade concreta, aquele(s) complexo(s) que é (são) ontologicamente determinante(s) para a sua reprodução.

Em Marx, portanto, a historicidade já mencionada é sempre a *historicidade de um complexo*; a história, inscrita na irreversibilidade objetiva do tempo, nela não se esgota — seus componentes efetivos são a existência de uma estrutura *que se reproduz ampliadamente*, a transformação estrutural, a direção e as tendências das transformações etc.

A totalidade concreta é dinamizada pela *negatividade* que atravessa os complexos de complexos que a constituem. O movimento de todas as instâncias do ser social resulta de serem elas constelações de forças cujo equilíbrio dinâmico (que lhes confere *formas*) rompe-se, do interior, por aqueles vetores que operam no sentido da desestruturação da forma estabelecida. Assim, a totalidade concreta só é dinâmica enquanto portadora de uma negatividade imanente que a processualiza — *uma totalidade sem negatividade é uma totalidade morta*. Mas a historicidade não se conforma num movimento unilinear: em cada totalidade constitutiva da totalidade social concreta, a negatividade que a dinamiza refrata-se de acordo com as suas particularidades — a negatividade realiza-se no marco de um *sistema de mediações* que responde, no movimento da totalidade social concreta, pelo *desenvolvimento desigual* das suas totalidades constitutivas. Assim, a totalidade concreta (como suas componentes) é dinamizada através de mediações — *uma totalidade imediata é uma totalidade amorfa, inestruturada*.

A essas determinações ontológicas chega Marx quando, estabelecendo a práxis como fundante da especificidade do ser social, ele se empenha em compreender a ordem burguesa. Então, trata-se de apreender o modo de ser e reproduzir-se do ser social no interior de uma forma histórica concreta: trata-se de examinar, na totalidade sócio-histórica que é a ordem burguesa, as totalidades ontologicamente mais complexas — e, depois da verificação fática da sua gravitação, as mais determinantes do movimento (produção e reprodução) do ser social. A legalidade desse movimento só pode ser apreendida com o exame da estrutura de cada complexo constitutivo da totalidade social e das mediações que entretece, na sua dinâmica, com os outros complexos. A apreensão teórica demanda uma

vinculação do sujeito que pesquisa com o objeto pesquisado que é *comandada* pela concreção deste último: o *método de investigação* não é um conjunto de regras formais de análise, externas às peculiaridades do objeto, mas uma *relação* que permite ao sujeito apanhar a dinâmica própria do objeto.

É a essa relação que Marx ascende, em 1857-1858, e que lhe descortina a visibilidade do *processo* da ordem burguesa, em cujo marco o movimento do ser social apresenta uma legalidade particularizada historicamente. *O capital* não é mais que a expressão ideal de um dos movimentos medulares daquela ordem e daquele ser.

O sono de Clio e a toupeira da história

Marx abriu a via para a fundação, conseqüente e radical, da razão dialética que Hegel, com os vieses que conhecemos, cristalizara na sua codificação. E o fez quando situou na sua base uma ontologia do ser social ancorada na práxis: só esta pode sustentar a dialeticidade objetivo-materialista de uma racionalidade que transcende os procedimentos cognitivo-racionais dirigidos para a manipulação do mundo objetivo (que compreende, certamente, o mundo social).

A alternativa marxiana, contudo, não foi explorada e desenvolvida. Um largo elenco de motivos e causas pode esclarecer por que a impostação ontológica de Marx só foi explícita e decisivamente retomada apenas quase um século depois de sua morte — e, dentre eles, o abastardamento da sua obra como fonte de apologia de práticas políticas seguramente desempenha papel não desprezível. No entanto, o fato central é que a impostação marxiana encontrava-se — e encontra-se — em franco e frontal *antagonismo* em face quer dos suportes histórico-sociais do pensamento próprio à ordem burguesa consolidada, quer, ainda, das direções imanentes deste mesmo pensamento.

De uma parte, a constituição da ontologia e da teoria sociais marxianas, sabe-se, tem como *ponto arquimédico a perspectiva da revolução* — e se esta perspectiva propiciou a Marx lançar as bases do (auto)conhecimento veraz do movimento da ordem burguesa, também determinou um sistemático esforço ideológico para desacreditá-las e desqualificá-las. De outra, e mais significativamente, a dinâmica efetiva da ordem burguesa opera para dificultar, progressivamente, a superação dos limites da racionalidade instrumental que lhe é conatural. Os fenômenos conexos à reificação das relações sociais, ao aprofundamento da divisão socitécnica do trabalho, ao parasitismo social e à ambiência generalizada do que Lukács sinalizou como "decadência ideológica" constrangem

vigorosamente os esforços para pensar ontologicamente a vida social. Neste marco, compreende-se que as direções intelectuais predominantes sejam aquelas marcadas pelo epistemologismo, pelo metodologismo e pelo formalismo, condutos pelos quais a razão analítico-formal é entronizada como *o* espaço da racionalidade.

A perspectiva aberta pela impostação marxiana redefine e redimensiona a herança do Iluminismo — que, como quer Rouanet (1993), é apenas um capítulo da história mais ampla da Ilustração: mantém a centralidade da razão (dialética) num projeto em que a racionalização do ordenamento das relações sociedade/natureza, colocada por um desenvolvimento potenciado das forças produtivas, é condição necessária para o estabelecimento de um ordenamento social racional — mas somente condição necessária, *possibilidade objetiva*: sua realização demanda uma *vontade política*, também racional (porque fundada no conhecimento teórico do movimento da ordem burguesa), capaz de romper com o domínio do capital. As promessas do Iluminismo não são falsas nem se exaurem *antes* da superação da ordem do capital: necessitam, tão-somente (o que não é pouco, nem adjetivo...), de uma fundamentação histórico-concreta que as atualize e as promova no jogo das forças sociais vivas, organizadas e conscientes dos seus interesses. *Mas essa projeção só se sustenta conseqüentemente sobre a ontologia posta a partir da práxis.*

Sem esta necessária impostação ontológica e nas fronteiras da racionalidade analítico-formal, o projeto iluminista foi perdendo densidade em face da consolidação da ordem burguesa. Nesta, o crescente controle da natureza — implicando uma prática (social) basicamente manipuladora e instrumental — revela-se funcional ao movimento do capital e aquela racionalidade se identifica com a razão *tout court*. Mas a racionalização do intercâmbio sociedade/natureza não conduziu (nem conduz) à liberação e à autonomia dos indivíduos. Mais ainda: paradoxalmente, a *hipertrofia da razão analítica implica a redução do espaço da racionalidade*. Todos os níveis da realidade social que escapam à sua modalidade calculadora, ordenadora e controladora são remetidos à *irratio*. O que não pode ser coberto pelos procedimentos analíticos torna-se território da irracionalidade. O aparente paradoxo (porque de aparência se trata) tem revelada a sua lógica: quanto mais a razão, à falta de fundação ontológica, se empobrece na analítica formal, mais avulta o que parece ser irracional. Desde a consolidação da ordem do capital, a progressiva esqualidez da razão analítico-formal vem sendo "complementada" com o apelo à *irratio*: o racionalismo positivista (e sua apologia da sociedade burguesa) caminhou de braços dados com o irracionalismo (e com seu anticapitalismo romântico) de Kierkegaard/Nietzsche; o neopositivismo lógico conviveu cordialmente com o existencialismo de um Heidegger; o estruturalismo dos anos 60 não foi perturbado pela explosão "contracultural"; o pós-estruturalismo coexiste agradavelmente com a imantação escandalosa operada hoje pelos mais diversos esoterismos. (Na transição do estruturalismo ao pós-estruturalismo, registre-se, o velho Marx volta a ser objeto de interesse: o *marxismo analítico* é a expressão mais "moderna" das tentativas de esvaziar o substrato ontológico da obra marxiana.) Não há, no horizonte perscrutável, nenhuma indicação de que essa polaridade antitética esteja por esgotar a sua reserva reiterativa; ao contrário, tudo sugere que o movimento da ordem burguesa continuará repondo a exigência de compensar/complementar a *miséria da razão* com a *destruição da razão*.

Neste final de século, assiste-se privilegiadamente ao mesmo e conhecido filme: o epistemologismo da razão analítica, a sua negação ontológica da totalidade concreta e o seu agnosticismo social, que remete aos extremos de relativismo, conjugam-se com o neo-irracionalismo, que constrói ontologias miticizantes, mistifica a totalidade concreta no holismo e/ou amesquinha em proveito do simulacro e do fragmento. Mas a película é apresentada em novas cores: se o instrumentalismo da razão analítico-formal torna-se mais modesto pela evidência da irracionalidade global das atuais formas do intercâmbio sociedade/natureza (é impossível ignorar a iminência da crise ecológica, por exemplo), os novos irracionalismos já não têm nenhuma pretensão romântica ou devaneio rebelde — são agora bem-comportados e realistas e proclamam (inclusive capitalizando o fracasso dos regimes do "socialismo real" como o "fim do socialismo") o colapso da história e das utopias, entre as quais arrolam as bandeiras ilustradas.

No caso do século XX, pois, a "dissolução do homem" que o venerável Lévi-Strauss reclamava das ciências humanas parece estar cumprida: no terreno da razão analítico-formal, não há dúvidas de que o "Sujeito" desapareceu; no contraponto neo-irracionalista, é substituído pelos "sujeitos" atomizados, cuja identidade evanescente e meteoricamente constituinte se esgota no protagonismo "situacionista". Parece consumada a vitória da estrutura sobre o sujeito — mais exatamente: da manipulação e da instrumentação sobre a atividade objetivo-criadora. Parece, enfim, que figuras como a *práxis*, a *dialética* e a *revolução* (figuras que, afinal, remetem-se substantivamente) exilam-se no museu imaginário do passado, com Clio imersa num sono aparentemente irreversível.

Entrementes, aqui e ali, para além dos escombros do "socialismo real", para além da miserável realidade do capitalismo tardio, ouvidos sensíveis captam sons estranhos. É bem provável que sejam o ruído do trabalho daquela toupeira de que falaram Hegel e Marx — não seria a primeira vez, afinal, que a história, essa velha dama indigna, brinca de esconde-esconde com seus próprios criadores.

Bibliografia

ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa.* Madri, Taurus, 1975.

ALTHUSSER, L. *Pour Marx.* Paris, Maspero, 1965.

COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses.* Paris, Gallimard, 1966.

HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa.* Madri, Taurus, I-II, 1988.

HEGEL, G. F. W. *Ciencia de la lógica.* Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

HELLER, A. *Sociologia della vita quotidiana.* Roma, Riuniti, 1975.

HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental.* Buenos Aires, Sur, 1971.

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Dialética del iluminismo.* Buenos Aires, Sur, 1973.

KOSIK, K. *Dialética do concreto.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.

LEFEBVRE, H. *Métaphilosophie.* Paris, Minuit, 1965.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

______. *La pensée sauvage.* Paris, Plon, 1962.

LUKÁCS, G. *Histoire et conscience de classe.* Paris, Minuit, 1965.

______. *Estética. I.* La peculiaridad de lo estético. Barcelona-México, Grijalbo, 1-2, 1966.

______. *El asalto a la razón.* Barcelona-México, Grijalbo, 1968.

______. *Introdução a uma estética marxista.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

______. *Ontologia dell'essere sociale.* Roma, Riuniti, I-II, 1976-1980.

MARCUSE, H. *Ideologia da sociedade industrial.* Rio de Janeiro, Zahar, 1969.

MARX, K. *Manuscrits de 1844.* Paris, Ed. Sociales, 1969.

______. *Elementos fundamentales para la crítica de la economia política. (Borrador). 1857-1858.* Buenos Aires, Siglo XXI, 1-3, 1971.

______. *O capital.* Crítica da economia política. São Paulo, Abril Cultural, vol. I, 1983.

MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã.* Feuerbach. São Paulo, Ciências Humanas, 1982.

MORA, J. F. *Diccionario de filosofia.* Madri, Alianza, 1-4, 1988.

TOUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade.* São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique.* Paris, Gallimard, 1960.

VÁSQUEZ, A. S. *Filosofia da praxis.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

WEBER, M. *Economia y sociedad.* México-Bogotá, Fondo de Cultura Económica, I-II, 1977.

Para a crítica do paradigma dos movimentos sociais urbanos

Maria Helena Rauta Ramos*

A partir da segunda metade da década de 70, a sociedade brasileira viveu momentos de grande mobilização social. Destaco especialmente o movimento pela anistia aos condenados pela ditadura militar, as greves operárias de São Paulo, as manifestações dos estudantes contra a ditadura, o crescimento das organizações de base em nível de espaço residencial — muitas delas apoiados pela militância de setores da Igreja católica — e a consolidação de um partido político de oposição (representante de uma grande frente contra a ditadura).

Essa conjuntura propiciou o aparecimento, no espaço acadêmico, de contribuições teóricas que buscavam interpretar aquele momento para guiar a ação política dos grupos de esquerda e mesmo a ação dos técnicos e dos profissionais que trabalhavam no interior dessa rede de mediações da relação entre o Estado e a sociedade civil[1].

Na mediação entre capital e trabalho, o Estado se utiliza, entre outros processos, de práticas e serviços com a concorrência de profissionais de diferentes domínios de conhecimento. Procura veicular, por intermédio

* Professora adjunta da Escola de Serviço Social da UFRJ, doutoranda em Serviço Social pela PUC-SP.

1. A discussão da relação entre o Estado e a sociedade civil, que se expressa numa complexa articulação, não é objeto desse texto. Dou por assentada a natureza dessa articulação, cuja análise teórica moderna se inicia com Marx, desdobra-se com pensadores tão distintos como Lênin e Gramsci e se enriqueceu contemporaneamente com os debates francês, alemão e italiano.